DIE ROLLE DES LEIDENS IM MYSTISCHEN ERLEBNIS

mit besonderem Bezug auf Johannes vom Kreuz

Boris Wandruszka

Heidelberg, Juni 2012

1. Mystik und Glückseligkeit

Um einen Vorgeschmack auf die Mystik des Juan de la Cruz zu geben, möchte ich die Verse aus dem berühmtesten seiner Gedichte: „Die dunkle Nacht der Seele (1952, S. 35; 2003, S. 6) an den Anfang meines Aufsatzes stellen. Der mystische Dichter besingt hier die liebesekstatisch-leidvolle Vermählung mit der Gottheit:

NOCHE OSCURA

En una noche escura
Con ansias en amores inflamada
!O dichosa ventura!
Salí sin ser notada
Estando ya mi casa sosegada.

„In dunkler Nacht,
entflammt von Liebessehnen,
o seliges Geschick,
Entfloh ich unbemerkt
aus meinem Haus, das still in Ruhe lag. (1)

En la noche dichosa
En secreto que nadie me veýa
Ni yo miraua cosa
Sin otra luz y guía
Sino la que en el coracón ardía.

In jener Nacht des seligsten Geschickes,
…
In der kein anderes Licht
Als das meines Herzens brannte, (3)

!O noche! Que guiaste
!O noche! Amable más que el aluorada
!O noche! Que juntaste
Amado con amada
Amada en el amado transformada.

- o ja, in jener Nacht, holder als das Morgenrot,
einten sich,
so in den Liebenden sich der Geliebte wandelte,
der Liebende und der Geliebte.“ (5)

Wenn heutzutage von Mystik die Rede ist, dann denkt man entweder an einen verstiegenen Mystizismus, vielleicht sogar an eine psychische Störung oder an die unio mystica, die beseligende Einigung mit der Gottheit, Mysterium Conjunctionis, also an den Ausnahmezustand der reinen übermenschlichen Glückseligkeit. Auch wenn sowohl das eine wie das andere, das eine als Gefahr, das andere als letztes Ziel zum Panorama der mystischen Erfahrung gehört, so wird meistens verkannt, dass das mystische Erlebnis nicht nur ein großes Geheimnis ist und alles Rationale radikal übersteigt, sondern, wie hier zu zeigen sein wird, mit innerer Notwendigkeit an das tiefste Unglück, die Pein, den Schmerz, die Qual, die Niedergeschlagenheit, die Verlorenheit, ja an die totale kreatürliche Verworfenheit gebunden ist. Die These dieses Vortrages lautet demnach:

2. Ohne Leid keine mystische Erfahrung.

Während ich einerseits versuchen will, die Rolle des Leidens im mystischen Erleben einigermaßen systematisch darzulegen, werde ich mich andererseits auf einen der bedeutendsten Mystiker des Abendlandes stützen, der nicht nur das mystische Erlebnis wie kaum einer dichterisch zu bezeugen vermochte, sondern auch philosophisch und pädagogisch durchdrungen hat: Johannes vom Kreuz, Juan de la Cruz, der Karmelitermönch, der im Spanien des goldenen Zeitalters von 1542 bis 1591 lebte und nicht nur Zeitgenosse, sondern Freund und Mitarbeiter der großen Teresa von Avila war.

3. Ein Beispiel: Todesdrohung – mystische Begnadung – Verlust der seligen Einheit

Beginnen aber möchte ich mit einer persönlichen Einlassung, wohl wissend, dass dies nicht ganz unproblematisch ist, sachlich nach meiner Überzeugung aber nichtsdestotrotz geboten ist. Denn ich meine, dass sich eigentlich nicht über Mystik sprechen lässt, wenn es an entsprechenden eigenen Erfahrungen fehlt. So also wage ich eine kurze persönliche Mitteilung und stelle ihr begleitend analoge Erfahrungen des Johannes vom Kreuz zur Seite.

Als ich dreizehn Jahre alt war, wurde ich wegen schmerzhaft geschwollener Füße den Ärzten vorgestellt. Im Röntgenbild sah man einen unerklärlichen Zerfall der Knochen und vermutete Knochenkrebs. Um eine Diagnose zu erzwingen, waren mehrere Operationen notwendig. Ich war mir der Bedrohlichkeit der Situation voll bewusst und versuchte am Tage vor der Operation, ich lag allein, ja mutterseelenallein in einem Krankenzimmer, mich auf die Möglichkeit des Endes meines Lebens einzustellen. Ich sah nur einen Weg, nämlich mich dem Schicksal ganz und gar zu überlassen. Ich weiß nicht wie, aber irgendwie gelang dies, und plötzlich befand ich mich in einem völlig veränderten Zustand, von dem ich weder sagen konnte, dass er einen Anfang hatte, noch sagen konnte, wie und wodurch er zustande gekommen war.

„Ich ging ein ins Unbewusste,
Wohnte drinnen ohne Wissen
Und doch über allem Wissen."

(Mystische Betrachtung I, 1952, S. 48)

- heißt es in einem Gedicht des Johannes vom Kreuz.

Charakteristisch für diesen Zustand war zum einen das Gefühl der völligen Zeitlosigkeit, aber nicht leer, starr und dürr, wie das auch von der schweren Depression und ihrem inneren Zeitlichkeitsverlust bekannt ist, sondern verbunden mit einer tiefsten und vollkommenen Lebendigkeit; zum anderen stellte sich das Gefühl einer großen Leichtigkeit, das Gefühl des Getragen- und Geborgenseins, ja das Gefühl eines vollendeten Glückes ein. Ich fühlte mich unendlich angenommen, unendlich geliebt:

„Jäh durch Liebe aufgeschwungen…"

- singt der Heilige in seiner dritten mystischen Betrachtung (Mystische Betrachtung III, 1952, S. 54).

In diesem Zustand dachte ich nichts und wollte ich nichts, und irgendwie war alles klar und alles in Ordnung. Selbst die anstehende Operation mit ihrer Todesdrohung berührte mich nicht mehr, ja ich konnte völlig gelassen und freudig zur Möglichkeit des Todes Ja sagen, irgendwie spürend, wissend, dass er mich in meinem Seinskern nicht treffen würde. In Juans Worten:

„Ohne zu leben, leb ich in mir,
Und so hoff ich auf mein Erbe,
Dass ich sterbe, weil ich nicht sterbe,
- Und ach sterbe, weil ich nicht sterbe!" (Mystische Betrachtung II, S. 51-52).

Obwohl das Krankenzimmer kahl und steril war, erlebte ich den Raum als lichtdurchflutet und warm. Wie von einer Woge getragen waren alle Wünsche, Bedürfnisse, Erwartungen und Sorgen erloschen. Mit einem Wort: Es war alles gut, und zwar so gut, so schlechthin gut, dass eine Veränderung dieses Zustandes unmöglich erschien. Philosophisch gesprochen befand ich mich in einem Zustand *der aufgehobenen Kontingenz*, also der Seinsnotwendigkeit. Umso verwirrender und qualvoller war es dann, als dieser Zustand doch endete. Ich verstand die Welt nicht mehr, hatte auch diesen Übergang wieder nicht mitvollziehen können, sondern war von ihm ebenso überrascht und überwältigt worden wie vom Anfang dieser Beseligung. Noch versuchte ich, allerdings schon verzweifelt, diesen Zustand wieder zurückzuholen, aber vergebens. Irgendwie war ich wieder zurückgefallen in den „normalen" Zustand der Schwere, Leere, der Mühe und Trockenheit, wie Juan de la Cruz sagt.

„Und je höher ich gekommen,
Schnellend mit erhabnem Satze,
Hab ich mich auf niederm Platze
Umso ärmer wahrgenommen.
Und ich sprach: Nichts ward errungen.

(Mystische Betrachtung III, 1952, S. 54)

Erst viel später verstand ich, was mit mir geschehen war, verstand auch, warum ich gerade zu diesem Zeitpunkt diese Erfahrung gemacht hatte und wozu ich sie machen musste. Doch darauf will ich an dieser Stelle nicht eingehen.

4. Das Leid als Erweckung der Kontingenztatsache und der Aufbruch der Sehnsucht nach der Fülle des Lebens

Für unsere Frage nach der Rolle des Leidens im mystischen Erlebnis eröffnet das geschilderte Beispiel eine erste und fundamentale Erkenntnis: die Erfahrung dessen nämlich, was die Philosophen „Kontingenz“ nennen, verbunden mit der Bereitschaft, sich für das absolute Sein vorbehaltlos zu öffnen. Was heißt dies genauer? Kontingenz meint das existenzielle Wissen, dass das eigene Dasein sowohl in seinem Entstehen als auch in seinem Bestand nicht notwendig ist, sondern auch nicht oder anders sein könnte, also „zufällig“, „beliebig“ ist. Am Beispiel: In der Konfrontation mit Erkrankung und Tod oder, wie im Falle San Juans, mit Folter und Gefängnis wird sich der Mensch seiner Verletzbarkeit, Hinfälligkeit, ja seiner Nichtigkeit bewusst. Er weiß nun, er könnte auch nicht sein, ja er denkt vielleicht sogar, dass er überhaupt zufällig in dem Sinne ist, dass er hätte auch nicht sein können.

Diese Nichtigkeitserfahrung, die wir ubiquitär auf der ganzen Welt finden, man denke an Sophokles, Shakespeare und Goethe, steigert sich im religiösen Leben dadurch noch, dass der sich seiner Schuld bewusst werdende Mensch sich nicht nur nichtig vorkommt, sondern sogar nichtswürdig, „abscheulich“, „ekelhaft“ (wie es oft, auch bei Juan und nicht erst bei Sartre!, heißt), d.h. dem Nichts verfallen, ja ins Nichts fallend. Denn alle Schuld und Sünde ist für den religiösen Menschen eine Bewegung vom Urguten der Gottheit weg hin zum Nichts, was, wie Kierkegaard eindringlich aufwies, zu einer abgrundtiefen, schwindelerregenden Angst führt. Aus dieser Angst heraus stellte Luther bekanntlich die verzweifelte, aber natürlich auch höchst bedenkliche Frage: „Wie finde ich einen gnädigen Gott?“

Damit erhellt sich der für unsere Fragestellung entscheidende Zusammenhang: Die Kontingenz- oder Nichtigkeitserfahrung, die unvermeidlich mit Angst, Qual, Verzweiflung und Leid verbunden ist, treibt aus dem Menschen die Frage nach einem nichtkontingenten, nach einem seinmüssenden Dasein, nach dem Sein der Fülle heraus, in der alles Leid und alle Schuld, aller Verfall und aller Tod aufgehoben sind. Und so können wir als erstes Ergebnis die vielfach belegbare Tatsache festhalten, dass das Kontingenz- oder Nichtigkeitsleid den Menschen für das absolute Sein *weckt*. Mit dieser Erweckung werden aber im Menschen die Kräfte der Sehnsucht und der Hoffnung wach gerufen, die Hoffnung nämlich, sich mit dem nichtkontingenten Sein der Gottheit einstmals zu vereinigen.

Für diese Sehnsucht möge ein Gedichtanfang stehen, den Johannes vom Kreuz gedichtet hat:

Meine Seele fühlt des Durstes
Nimmer endigendes Brennen,
Will vom Quell des Lebens trinken
Und darum vom Leib sich trennen.

Ganz durchglüht vom heißen Sehnen,
Abzutun des Leibes Bande,
Ist zur Qual ihr hier das Leben
Fern vom süßen Vaterlande.

(1929, S. 220)

5. Vorwegnahme der endgültigen Seligkeit

Hoffnung und Sehnsucht sind aber nur, wie Ernst Bloch aufwies, Vorzeichen des endgültig geglückten Lebens, und natürlich können sie, wie jeder weiß, auch täuschen bzw. enttäuschen. Nicht so im mystischen Erlebnis: Hier wird die endgültige Seligkeit gleichsam angeschmeckt, nicht nur erhofft, nicht nur gedacht, nicht nur geahnt, sondern wahrhaft erlebt, erfahren, gespürt. Die Fülle des Seins ist da, beglückend und beseligend, und alles Leid, ja alle Möglichkeit von Leid und Schmerz ist aufgehoben.

„Ewig kosten sie den Frieden,
Störung ist dort ausgeschlossen;
Froh vereint am Quell der Wonne,
Sind von Lust sie all durchflossen.“ (1929, S. 226)

Diese Erfahrung geht so tief, dass sogar der Kontingenzstatus der Geschöpflichkeit verschwindet: Im mystischen Erlebnis erfahre ich mein Sein als unbegonnen, unwerdend, nichtkontingent, als notwendig, als nicht nichtseinkönnend, als seinmüssend, also gleichsam als „göttlich“. Möglich wird diese Erfahrung, von der Meister Eckhart - bis an den Rand einer häretischen Gott-Mensch-Identität gehend - berichtet, dadurch, dass mein kontingentes, nichtshaftes oder sogar nichtswürdiges Sein vom göttlichen Sein mindestens berührt, wenn nicht sogar durchdrungen wird. Ohne dieses Moment kann kein Erlebnis mystisch sein und mystisch genannt werden. Aber – und nun zieht das Leid doch wieder ein – es bleibt bei diesem Zustand nicht, er endet, oder genauer: Das absolute Sein entzieht sich wieder, und das geschöpfliche Sein fällt in den Status seiner reinen Kontingenz, in sein Werden- und Verfallenmüssen zurück.

„Was musstest du verwunden
Dies Herz, die sanfte Taube,
Und lässt es nicht gesunden,
Ja, wirfst es hin zum Staube
Und nimmst nicht, was du raubtest, an zu wahrem Raube.“

6. Der leidvolle Entzug der Gottheit: vom Sinn der Absconditas Dei

Auch dieses Ereignis schildern alle Mystiker in endlosen Abwandlungen: das Ereignis des Entzuges Gottes, die Absconditas Dei, die sogleich und wesenhaft eine Absconditas hominis, einen Verlust meines vollen Menschseins nach sich zieht. In der Wechselrede der Seelenbraut mit dem göttlichen Bräutigam des Johannes vom Kreuz heißt es entsprechend:

„Wo hast du dich entzogen,
Geliebter, den ich seufzend lang entbehrte?
Bist wie ein Hirsch entflogen,
Nachdem er mich versehrte.
Aus ging ich, dich zu rufen, der nicht wiederkehrte."

- oder in einem anderen Vers:

„Er weint, weil er vergessen ist im Leeren." (Der junge Hirte, 1952, S. 47).

Wie qualvoll dieser Wechsel, ja dieser Absturz ist, kann nur derjenige ermessen, der ihn erlebt hat. Denn es geht um nichts weniger als um den Verlust der Fülle des Seins, des reinen Lebens, der Glückseligkeit, des absoluten Angekommenseins, der vollkommenen Heimat. Der Mensch fühlt sich wieder fallengelassen, wieder ausgesetzt, unbehaust wie in der Wüste, in der Leere, dem Nichts überantwortet.

Warum aber mutet Gott seinen Geschöpfen, die er gerade noch beseligte, diesen Verlust, diese Abwendung zu? Die Antwort fällt mindestens zweifach aus: Zum einen müsste sich ein total beseligtes Geschöpf nicht mehr um seine Weiterentwicklung aus *eigenen* Kräften bemühen; zum anderen würde ihm jeder Antrieb fehlen, sich in der Welt weiter zu engagieren. Gott entzieht sich uns, weil er will, dass wir auf uns selbst zurückgeworfen werden, unser Sein aus echter Freiheit ergreifen und in voller Eigenverantwortung weiterbringen und in seinen tiefsten letzten Möglichkeiten (auch den bösen!) ausreifen. Ja indem er uns einmal hat die Fülle schmecken lassen, um sie dann vorzuenthalten, regt er alle Kräfte in uns an, uns zu Gott hin zu erheben und der Vereinigung mit ihm würdig zu werden (wenn wir uns nicht aus gekränkter Eitelkeit von Ihm abwenden und verbittern). Konfrontiert mit dem unausschöpflichen Abgrund der eigenen Geistseele aktiviert der Mensch dann alle seine Möglichkeiten, um sich und damit seinen göttlichen Auftrag in der Welt zu realisieren. Alle höhere Kultur ist nichts anderes als der Ausdruck dieses Gottwerdungs- oder – wie Meister Eckhart sagt: - Gottgebärungsversuchs. Denn die Wahrheit in der Wissenschaft, die Güte im Zusammenleben, die Schönheit der Kunst, das Heilige in der Religiosität und die Freiheit im Spiel können als der irdisch-überirdische Abglanz der Gottheit in der Welt gelesen werden, an dessen Verwirklichung mitzuwirken wir aufgerufen sind.

7. Mystik als Arbeit: Läuterung, Selbsterkenntnis, Abarbeitung der geschöpflichen „Schlacken“ und Abhängigkeiten

Diesen Abglanz immer reiner im eigenen Leben und Wirken auszuzeugen bedeutet aber Arbeit, Mühe, Kritik, bedeutet: ausharren im Dunkel, geduldig wandern in der Wüste, den Durst der Unvollkommenheit ertragen, mit den eigenen Schwächen, Fehlern, Bosheiten kämpfen, sich immer wieder in Frage stellen, sich revidieren und sich transzendieren. Heißt also spirituell: leiden.[1] Alle Heiligen, besonders aber Juan de la Cruz, haben immer wieder diesen leid-, ja qualvollen Weg beschritten und beschrieben, und Johannes vom Kreuz nennt ihn die *„Nacht der Seele“*. Denn mit nichts, weder mit den Sinnen noch mit der Phantasie noch mit dem philosophischen oder theologischen Denken lässt sich die Fülle des Seins herbeizaubern, sondern im Gegenteil, erst durch die „verneinende Erkenntnis Gottes“, wie der Heilige sagt, also durch das Leerwerden von aller Bemühung, Gott aus eigener Kraft erkennen zu wollen, also durch das Eingeständnis unserer totalen Ohnmacht und Nichtigkeit gegenüber Gott werden wir zu *der* Schale, die nichts anderes vermag und will, als sich nur noch leer zu machen von allen Gedanken, Bildern, Begriffen, Konzepten, Wünschen, Sorgen,[2] sich zu öffnen und darauf zu harren, dass Gottes Überfluss in diese reine Leere hineinströme. Ob und wenn ja wann und wie das geschehe, das können wir nicht wissen und sollen wir auch nicht wissen wollen. Hier trennt sich die wahre Mystik von der esoterischen Mystik, die durch magische Techniken dieses Ereignis meint, herbeimanipulieren zu können. Das ist eine arge Selbsttäuschung, die, wie ich in zahlreichen Therapien miterleben konnte, zu schweren psychischen Verirrungen, ja Krankheiten führen kann.

---

[1] Kierkegaard (EA 1846) sieht daher im Leiden den einzigen und wahren Weg zum Leben, zum vollen Leben, dem göttlichen Leben in Fülle. Denn alles Leiden zeigt erstens an, dass wir von der Fülle des Lebens getrennt sind und beweist zweitens, dass alles endliche Leben Leiden ist und „abgeschieden“ werden muss. Daher lehrt das Leiden das Loslassen und die Öffnung für das Göttliche.

[2] Die letzte Sinnbestimmung ist daher nicht, wie Heidegger (Sein und Zeit, 1927) meint, die „Sorge“, also die Tatsache, dass es dem Menschen in seinem Sein erstlich und letztlich um sich selbst gehen müsse, sondern die Hingabe an seinen Seinsgrund, das Überlassen, eben genau das Nicht-mehr-Sorgen-Wollen.

8. Das nichtgelebte und das fehlgelebte Leben

Was bedeutet die genannte Reinigung der eigenen Existenz genauer? Hier kommt die besondere Existenzform der Zeitlichkeit ins Spiel. Der Mensch ist nämlich nicht nur Zeit, sondern hat auch seine Zeit, will heißen, dass er sich zeitlich selbst vollzieht und zum einen stets seine Vergangenheit als integralen Bestandteil seines Selbst miführt, zum anderen sich aktiv in die Zukunft entwirft. So wird die Zukunft zum Raum der Möglichkeiten, also der Freiheit, die Vergangenheit dagegen zum tragenden Fundament, zum Unabänderlichen, zum Notwendigen.

Genau darin aber liegen auch Segen und Fluch. Dann nämlich, wenn die Vergangenheit nicht zur Ruhe kommt, wenn sie unerledigt ist, wenn sie Gegenwart und Zukunft hemmt, beunruhigt, belastet, etwa in Form von Süchten, Gewissensbissen, Verdrängungen, Selbsttäuschungen, dann fesselt die Vergangenheit das Freiheitspotential des Menschen und trägt es nicht, sondern unterminiert es fortwährend. Im mystischen Leben wirkt sich dies in gesteigerter Weise aus: Indem der Mensch vor Gott ganz leer wird - und das wird er nur, wenn er „alles loslässt“, also alle Kontrolle aufgibt -, quillt zunächst alles aus seiner Tiefe hervor, was nicht in Ordnung, nicht bereinigt, nicht erledigt, ja was falsch, schlecht, maßlos, böse, was ungerecht, gierig, kindisch, unduldsam, ängstlich, panisch, zwanghaft, verzagend ist. Und das ist gewaltig viel und kann wie ein Tsunami an Bildern, Erinnerungen, Phantasien, Wünschen, an Trauer, Angst, Verzweiflung, Scham und Schuld über einen solchen Menschen hereinbrechen und ihn gleichsam hinwegspülen. Vom Heiligen Antonius gibt es eine Darstellung auf dem Isenheimer Altar, die diesen Vorgang zeigt: Der Heilige wird von den Dämonen seines unordentlichen Inneren überwältigt und nahezu zerrissen. Dieses Leid kann wohl den Betroffenen überfordern und krank machen, es ist aber, wenn es angenommen und mit guter Hilfe bewältigt wird, der entscheidende Vorgang der inneren Reinigung, Klarstellung und Neuausrichtung, die für eine Begegnung mit Gott unumgänglich ist. Das ist die unvermeidlich ethische Dimension der Mystik. Dabei sind zweierlei Schmerz zu unterscheiden: einmal der Schmerz des nichtgelebten, des versäumten, des „verschlafenen“ Lebens, zum anderen der Schmerz des falsch gelebten, des unauthentischen, verfallenen und süchtig-anhaftenden Lebens. Beides aufzulösen muss zwar energisch vom betroffenen Menschen gewollt werden, doch die Versöhnung mit dem eigenen Versagen bedarf letztlich wohl des menschlichen, schließlich göttlichen Beistandes, um den nötigen Trost, die unentbehrliche Ermutigung und Zuversicht und so den inneren Frieden zu finden. Die Lösung besteht dann darin, das eigene Versagen und Versäumen gütig auf dem Hintergrund der eigenen Lebensgeschichte zu verstehen, sich zu verzeihen und energisch umzukehren. Letzteres ist ohne ständige Übung, der heilige Paulus spricht vom „unablässigen Gebet“, nicht möglich.

9. Zerstörung der Idole/Götzen als radikale Infragestellung der Egoverfangenheit

Damit nicht genug: Was im Entzug des göttlichen Lebens, der uns mit der eigenen dunklen Wahrheit konfrontiert, geschieht, nennt Juan de la Cruz treffend „Selbstverzehrung“:

„Auch der Seele wird’s gelingen.
So in süßem Feuer Schoße,
Das ich fühl in mir, versehrend,
Brenn ich aller Dinge Bloße,
Ganz und gar mich selbst verzehrend.“

(Glosse über das Göttliche, 1952, S. 80)

Was meint diese süße Selbstverzehrung genauer? Nichts weniger als die Verbrennung aller Egoverfangenheit, aller Fesselung an Dingliches, Geschöpfliches, Nichtgöttliches, vor allem die Verbrennung aller unserer Idole und Götzen, die ja nichts anderes darstellen als die Verabsolutierungen unserer endlichen, vergänglichen Wünsche, der Wünsche nach Besitz und Sicherheit, nach Ansehen, Macht, Geltung, Einfluss, Lust, Schönheit, an denen wir letztlich unfrei kleben. Von all diesen Schlacken sollen wir, wie der Übersetzer Felix Braun von Juans Gedicht sagt, „bloß“, also ledig und leer werden. Und es kann kein Zweifel sein, dass diese Entblößung oder Entwerdung, wie Meister Eckhard sagt, zwar einerseits süß ist, andererseits aber nicht ohne Trennungsschmerz und Verlustangst einhergehen kann. Süß, weil die Last des Vergänglichen eine neue große Freiheit und Weite schenkt; leidvoll, weil wir panische Angst vor Verlusten haben, weil wir meinen, der Boden würde uns unter den Füßen weggezogen, wenn wir unsere Macht, unser Geld, unsere Wirksamkeit, die Anerkennung in der Gesellschaft, unser Ansehen und das Geliebtwerden durch Andere verlieren.

Diese spirituelle Individuation kehrt, wie man sieht, die psychologische Individuation, wie sie C.G. Jung verstand, um und sucht nicht die Selbstfindung durch Selbstentfaltung aus eigener Kraft, sondern die Selbsthingabe. Und dennoch ist jene die Voraussetzung für diese, da nur ein starkes Ich sich selbst loslassen, sich für das „größere Ich“ der Gottheit hingeben und ihm real begegnen, sprich diese selige Konfrontation aushalten kann. Und da erst wird die „Selbstentfaltung“ absolut und vollkommen, da das menschliche Ich sein wahres Ich findet, nämlich das göttliche Ich. Transformation des kleinen Selbst durch „Selbstlosigkeit“ ins große Selbst, des Atman in den Brahman. Camino del perfecion.

10. Gesteigertes Sünden- und Nichtigkeitsbewusstsein im Angesicht Gottes: die Untreue gegenüber Gott und der Nichtsverfall der Menschen

An diesem Punkt setzt ein neues Leiden ein, das Leid, das die spirituelle Tradition „Prüfung“ nennt und das in die Frage gekleidet werden kann: „Fällst du in der Absconditas Dei von Gott ab und zur Verabsolutierung der Weltdinge hin oder bleibst du ihm treu, auch in der Nacht treu, und siehst in den Dingen das, was sie sind: Leihgaben auf dem Weg zu Gott?“ Leicht ersichtlich erkennen wir hier die Frage Jesu an den reichen Jüngling wider. Die Antwort fällt leider nüchtern und bitter aus: Die Menschen fallen ab und werden untreu, exemplarisch dargestellt am Leidensweg des jüdischen Volkes, das immer wieder untreu wurde. Damit aber beginnt der lange und notwendige Umweg über das *läuternde* Leid, über die Angst und die Sünde, also den Sund als der Trennung von Gott zurück zu Gott. Je reiner dies zu Bewusstsein kommt, desto mehr steigert sich das Nichtigkeits- zum Sünden-, d.h. zum Nichtswürdigkeitsbewusstsein. Der Mensch weiß nicht nur, sondern erlebt durch und durch, dass er dem Nichts verfallen ist, dass er selbst dann das Böse tut, wie schon der Apostel Paulus klagte, wenn er mit ganzem und bestem Willen das Gute erstrebt. Und so erfährt er in sich seine Gottunwürdigkeit und damit – wenigstens subjektiv – seine totale Seinsverlassenheit und Seinslosigkeit. Es gibt keinen Heiligen, soweit ich das überblicke, der nicht durch diese Hölle der Nichtsverfallenheit, ja der Verworfenheit gegangen wäre. Der klassische Ausspruch, das klassische Gefühl dafür lautet: „Ich bin der nichtswürdigste Mensch auf der Welt.“ Kann Gott aber solches wollen? Riskiert er nicht gerade damit den völligen Abfall, die endgültige Untreue des Geschöpfes ihm gegenüber? Steckt hinter dieser Prüfung ein Sinn?

11. Das ständiges Scheitern an der Aufgabe, gottwürdig zu werden

Ja, ein tiefster sogar, nämlich der Sinn, erstens zu erkennen, dass nichts in der Welt, vor allem mein Ego nicht den Platz Gottes einnehmen kann; zweitens, dass ich aus eigener Kraft niemals in der Lage sein werde, mich zu Gott zu erheben und mit Gott zu vereinigen; drittens, dass ich durch die Sünde soweit von Gott abgefallen bin, dass ich es verdient hätte, ganz im Nichts zu verschwinden; viertens die Erkenntnis, dass ich einzig und allein auf die Gnade Gottes angewiesen bin; und fünftens die Bereitschaft, mich in vollstem Vertrauen ganz dieser Gnade und Güte zu überlassen im Wissen, dass kein zur Umkehr bereites Geschöpf von Gott abgewiesen wird.

Gerade also die klare Erkenntnis der Unmöglichkeit, allein aus eigener Kraft gottwürdig zu werden, ja das Wissen, daran immer zu scheitern, ist der entscheidende Schritt, sich ganz in die Hände Gottes zu geben. Und so seltsam es klingt, genau dieses Scheitern, ja – um mit Karl Jaspers zu sprechen - die Treue zum Scheitern, stellt den entscheidenden Schutz gegenüber den schlimmsten spirituellen Versuchungen dar, auf die ich später eingehen will. Die Frage jedenfalls kann dann nicht mehr sein: Wie finde ich einen gnädigen Gott? Sondern: Wie finde ich das Vertrauen in einen niemals ungnädigen Gott? Das Problem liegt dann nicht mehr, wie Luther insinuierte, bei Gott, sondern bei mir. Denn Gott kann gar nicht „unbarmherzig“, „gnadenlos“ sein. Das Problem ist unser Zweifel daran!

12. Angst vor Überwältigung und Selbstverlust durch die Überfülle

Doch selbst die beseligende Einigung mit der Gottheit kann, so paradox es klingt, von größtem Leid begleitet sein, dann nämlich, wenn die Seele die Fülle nicht mehr zu halten vermag und sich ängstigt, daran wie ein übervolles Gefäß zu zerbrechen. Auch hinter diesem Leid steckt noch ein kreatürlicher, aber illusionärer Wille, der nämlich, die überendliche Gottheit im eigenen endlichen Sein *aus eigener Kraft* fassen zu wollen, was natürlich ganz und gar unmöglich ist. Solange dieser Wille besteht, kann die Einigung nicht voll gelingen, ja sie muss misslingen, und die Gottheit wird sich aus solch einer Seele zurückziehen. Alle Angst vor Selbstverlust ist ja in Wahrheit die tiefe Angst vor Kontrollverlust und bezeugt noch das Festhalten an der eigenen Willensmacht. Erst wenn es gelingt, auch diese noch loszulassen, d.h. den Versuch, Gottes Fülle fassen zu wollen, aufzugeben und Gott selbst zu überlassen, mich in der Beseligung zusammenzuhalten, damit ich nicht zerbreche, erst dann endet solches Leiden. Es ist dann Gott selbst, der mich in der Vereinigung fasst, trägt, erhält und gleichsam mich in sich einbettet. Es ist klar, dass dies nur möglich ist, wenn ich in der Lage bin, mich total aufzugeben, bereit, den totalen geistlichen Tod zu sterben, um nur noch ihm zu gehören, ja wenn ich überhaupt nicht mehr will bzw. nur will, was er will, also sein Wille, sein Leben sein will. „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe."

In Anlehnung an Thomas von Aquin spricht Johannes vom Kreuz hier von der Vereinigung Gottes mit der Syntheresis, also des göttlichen Willens mit der höchsten Spitze des menschlichen, durch die göttliche Liebe entflammten, gereinigten und ekstatisch über sich hinausgehobenen, ja seiner selbst entsinkenden Willens (1929, S. 372). Bis der Mensch allerdings solch radikales Los- und Überlassen vermag, muss er, wie *Kierkegaard* (Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, 1846, Sectio II, § 2) eindrucksvoll darstellte, viele Absterbetode durchleiden, und es ist wohl nicht übertrieben zu behaupten, dass nur wenige Menschen im diesseitigen Leben diesen Grad erreichen. Nicht von ungefähr heißt es ja, dass der Mensch, wenn er ins Angesicht der Gottheit schauen will, verbrennen muss. Für den Mystiker ist genau dies und nichts weniger die größte Sehnsucht und seine letzte Leidenschaft!

„O Flamme lebendigen Lebens!
O süße Versehrung, o Wunde,
Zartestes aller Zeichen,
Ewigen Lebens Kunde
- tötend den Tod verwandelnd in das Leben."

(Die Flamme lebendiger Liebe, S. 46)

!O llama de amor viua!
Que tiernamente hieres
De mi alma en el más profundo centro
Pues ya no eres esquiua
Acaba ya si quieres
Rompe la tela deste dulce enqüentro.

(2003, S. 54, Llama de Amor Viva)

13. Gefahren der Mystik: Ichaufblähung (Selbstvergottung) – Welt- und Verantwortungsflucht – Phantasterei – Dämonisierung – Realitätsverlust

Wie der Werdegang vieler Novizen bezeugt, neigen Anfänger stets dazu, sich zu überschätzen. Oft trauen sie sich viel zuviel zu, und nicht weniger oft meinen sie, ihre spirituellen Erfolge ihrer Eigenkraft zurechnen zu dürfen. Ja nicht wenige brüsten sich einer besonderen Erwählung und tendieren dazu, sich mit ihren Mitbrüdern zu vergleichen und zu konkurrieren. Auch in esoterischen Kreisen erlebt man immer wieder diesen Erwählungswahn, hinter dem sich zumeist eine tiefe Minderwertigkeitsproblematik verbirgt: Der Mensch möchte immer als etwas Besonderes gesehen und anerkannt werden, und wenn ihm das schon nicht von den Menschen gewährt wird, dann soll eben Gott dafür einspringen. Die Folge ist eine gefährliche Ichaufblähung, vor der C.G. Jung immer wieder gewarnt hat. Im schlimmsten Falle führt sie zum Größenwahn, hinter dem wesenhaft ein Kleinheitswahn lauert. Der Absturz aus großen Höhen in Depression und Verzweiflung ist dann vorprogrammiert.

So pathologisch dies aber auch sein mag, es versteckt sich dahinter doch eine tiefste anthropologische Wahrheit: Als ein todgeweihtes Fast-Nichts in dieser Welt ist der Mensch trotz all seiner Schwäche, Fehlbarkeit und Hinfälligkeit dazu berufen: eritis sicut deus, zu werden wie Gott, aber nicht aus eigenem Machtwahn, wie die Schlange im Paradies suggerierte, sondern durch totale Selbsthingabe an die Gottheit, die allein fähig und willens ist, unsere geschöpfliche Nichtigkeit mit ihrer Göttlichkeit zu durchdringen und so in den göttlichen Rang zu erheben.

Eine andere Gefahr besteht darin, dass Menschen, die in der Welt nicht zurecht kommen und an ihren hiesigen Aufgaben scheitern, Zuflucht in einer Scheintranszendenz suchen und sich in ihre spirituellen Wunsch- und Phantasiegebilde versteigen. Der Psychiater und Phänomenologe Ludwig Binswanger hat dieser Pathologie eine berühmte und sehr lesenswerte Schrift gewidmet und nennt sie „Drei Formen missglückten Lebens“. In ihr behandelt er die Verstiegenheit, die Verschrobenheit und die Maniriertheit. Menschen, die den Kontakt zur Realität verlieren bzw. die Realität mit ihren Phantasien und Wünschen verwechseln, zeigen oft Anzeichen dieser drei Verirrungen. Die Heilung kann nur darin bestehen, ihre wahren Motive aufzudecken und den Kontakt mit der Realität wiederherzustellen.

Da es kein mystisches Leben ohne Leid, Widerstand, Hindernis und Rückschlag gibt, da also, um in der alten Begrifflichkeit zu reden, stets mit „Widersachermächten“ gerungen werden muss, neigt der spirituelle Anfänger zur Extrojektion und Dämonisierung solcher Mächte, die in den meisten Fällen nichts anderes sind als die inneren Widerstände des alten Adam, die sich nicht so leicht überwinden lassen. Hinter ihnen stehen letztlich tiefste kreatürliche Bedürfnisse und Wünsche, die ihre Besitztümer nicht aufgeben wollen und diesen daher mächtig anhaften. Je mehr sie in Frage gestellt werden, desto mächtiger widersetzen sie sich und bilden oft regelrechte Krankheitssymptome. Ist der Adept zu ungeduldig und geht mit sich unachtsam um, dann kann er sich geradezu in eine Persönlichkeitsspaltung hineintreiben, die sich z.B. in Alpträumen, Somatisierungen oder sogar in Halluzinationen manifestiert. Auch hier können nur Selbstbescheidung, Achtsamkeit und Demut unter der behutsamen Supervision eines erfahrenen Gottesfreundes heilsam wirken und aller Selbstvergottungsversuchung den Boden entziehen.

14. Die äußeren Anfeindungen

Alle Formen des Leidens, die ich bisher behandelte, hängen sozusagen strukturmäßig, also wesenhaft mit dem mystischen Weg zusammen; sie sind nicht von ihm zu trennen. Daneben gibt es aber Leiden, die zwar nicht notwendig mit ihm verbunden, nichtsdestotrotz aber sehr häufig und in anderer Hinsicht doch wesentlich sind: die Anfeindungen und Verfolgungen durch die Mitmenschen. Schon im Vaterunser warnt Jesus seine Jünger vor solchen Verfolgern, und auch Johannes vom Kreuz musste sogar aus der Mitte der katholischen Kirche, ja seiner Mönchsbrüder schwerste Misshandlungen und Demütigungen erleiden. Warum ist das so? Nun, der Hauptgrund wird wohl darin liegen, dass der Mystiker an allen gesellschaftlichen Konventionen und kirchlichen Regeln vorbei den direkten Kontakt mit Gott sucht und, was schon an sich ein Affront für viele Priester ist, auch findet. Darüber hinaus gehen die meisten Mystiker sehr ungewöhnliche, manchmal geradezu bizarre Wege, die den Durchschnittsmenschen erschrecken und abschrecken und nicht selten in den Vorwurf münden, der Mystiker sei gemeinschaftsfeindlich und hochmütig. Seit Menschengedenken macht das Fremde, das Andere, das Unbekannte Angst und wird auszurotten versucht, leider auch in den Religionen. Das weiß der Mystiker in der Regel sehr gut und stellt sich darauf ein, ja er fasst es als gerechte Prüfung auf, die ihn vor Hochmut und Erwählungswahn schützt und die er als Weg der Buße für seine alten Verirrungen versteht. Schließlich und endlich wird sich der christliche Mystiker immer mehr bewusst, dass die unio mystica nur auf einem Weg erreichbar ist: auf dem Kreuzeswege des Herrn. Leiden wird dann zum Zeichen, mit Christus vereint zu werden, mit seinem Leiden, seinem Tod und natürlich: mit seiner Auferstehung. Der christliche Mystiker erlebt an seinem individuellen Leben, was die ganze Menschheit in ihrem kosmischen Drama durchmachen muss: Paradies, also Gottesnähe, Fall und Gottesverlust, Leiden, Suche, Erlösung und Heiligung – das sind die Akte des kosmischen Dramas aus christlicher Sicht. So wird der Mystiker letztlich zum Paradigma, zum vorzüglichen Realsymbol des Sinns der menschlichen Existenz, eines Sinnes, der nur als heilsam-heiliges Drama fassbar ist. Ein Drama ohne Kampf, ohne Widersacher, ohne Anfechtung, ohne Konflikt und Schmerz, ohne Läuterung und Erkenntnis, ohne Hingabe und Ergebung ist aber unmöglich – das beweisen alle großen Tragödien der Menschheit.

15. War Christus ein Mystiker? Der Verlust seiner Gottverbundenheit am Kreuz

An diesem Punkt angekommen dürfen wir zu fragen wagen, ob Jesus Christus selbst ein Mystiker war? Es besteht kein Zweifel, dass er immer wieder die einsam-innige Nähe mit dem Vater suchte, doch wissen wir letztlich natürlich nicht, was er da erlebte. Seine Reden im Johannes-Evangelium bezeugen allerdings, dass Gottvater und Jesus sich nicht nur nah, sondern dass sie eins waren, und nach christlich-theologischer Lehre wurde der Mensch Jesus in der Weise vergöttlicht, dass er durch Gott zu Gott erhoben und mit der zweiten Gottperson, dem Gottsohn, dem Logos vollständig vereint wurde.[3] Wenn das stimmt, dann ist anzunehmen, dass diese verunendlichende Erhebung schon im irdischen Leben Jesu ihre Anbahnung und Vorläufer besaß, dass Jesus als Mensch also schon auf Erden zumindest in seinem Wesenskern von Gott vergöttlicht, verunendlicht (aktualisiertunendlich, atU)[4] worden war. Träfe dies zu, dann wäre Jesus nicht nur Mystiker, sondern in einzigartiger Weise, in eminenter Weise Mystiker. Was heißt dies?

Der Unterschied zum „normalen" Mystiker lässt sich an den Begriffen „Vergöttlichung" und „Durchgöttlichung" festmachen. Ein normaler Mystiker, also ein sündiger Mensch kann aus bestimmten Gründen, die ich hier nicht vollends darlegen kann, niemals zu Gott, d.h. total vergöttlicht werden. Dagegen ist es möglich und häufig bezeugt, dass er durchgöttlicht, also mit dem göttlichen Geist erfüllt, aber eben nicht selbst Gott wird. Nur ein geistiges Geschöpf, das makellos war und blieb, kann prinzipiell verunendlicht werden, und eben das erfährt der Mensch Jesus: Er wird nicht nur durchgöttlicht, sondern vergöttlicht, will heißen, dass seine gesamte Menschheit total in Gott eingeht und aufgeht. Das ist bei uns Normalmenschen, bei uns Sündern unmöglich; wir bleiben immer auch Geschöpfe, damit auch an die Zeit gebunden, wenn auch unser Seinskern durchgöttlicht und an diesem Punkt der Zeit vollständig enthoben ist und darin vollständig zu Erfüllung, Ruhe und Frieden kommt.

So betrachtet muss man eigentlich präzisieren, dass Jesus kein Mystiker war, denn als Gott gibt es ja keine echte Differenz mehr zwischen ihm als Menschen und der Gottheit. Recht betrachtet steht er jenseits der Mystik, ja er ist deren Haupt, Ziel und Ermöglichung. In Jesus und nur in ihm allein erreicht die Menschheit ihr höchstmögliches, absolut unüberbietbares Seinsziel: total und rein mit Gott identisch zu werden. Höher, voller geht es nicht. Partiell erreicht jeder gottwürdige bzw. gottwürdiggewordeneMensch dieses Ziel, aber nie total, das bleibt Christus Jesus vorbehalten. In ihm allein vollendet sich der Sinn des Menschtums ohne allen Rest. Darum wird er zum höchsten Meister aller Mystik. Denn niemand hat den Übergang zur Gottheit radikaler, selbstloser, reiner, aber auch leidvoller erfahren als er.

Umso erschütternder und irritierender ist es, dass dieser makellose Mensch am Kreuz von Gott verlassen und in die totale Geschöpflichkeit, bar jeden Kontaktes mit Gott, zurückgeworfen wird. „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?!" Was hier als sinnlose Grausamkeit erscheint, ist aber in Wahrheit der notwendige und letzte Akt im Drama des Gottmenschen: Nur wenn der Erlöser an sich selbst und leibhaftig die absolute Gottferne, also die totale Kreatürlichkeit durchlebt, nur dann kann er uns da abholen, wo wir alle uns befinden: in der absoluten Gottferne, in der gottlosen, nichtsverfallenen Kreatürlichkeit. Da kein Mensch jemals ein größeres, unschuldigeres Leid als dieser Jesus am Kreuz erleiden kann, wird dieser Jesus so zur vollkommensten Brücke zur Erlösung. Oder anders: Jesus

[3] Wann diese Erhebung erfolgte, ist prinzipiell offen und damit kontingent; wahrscheinlich aber fand sie schon mit der Erschaffung von Jesu geschöpflicher Ichheit statt, wurde ihm aber erst im Verlaufe seines irdischen Lebens immer bewusster und klarer. Unmöglich dagegen ist es aus philosophischen Gründen, dass die Gottheit sich selbst direkt verendlicht habe, also sich zu einem Geschöpf machte (eine Lehre, die nicht wenige katholische Theologen vertreten, mit der Folge, dass Jesus nur scheinbar Mensch war, sondern eine Art Hülle darstellte, in der sich die Gottheit verkleidete).

[4] Gott selbst ist natürlich nie atU, sondern nur und einzig aU (aktualunendlich).

selbst wird existenziell auf die unterst mögliche Seinsstufe, in die Nichtsverlorenheit und Seinsverworfenheit gestoßen, nicht weil Gott ihn ablehnt oder gar für eine Missetat bestraft, sondern weil Gott durch diesen Akt hindurch alle Menschen, selbst noch den verlorensten Sünder erreichen und erretten will. Menschlich gesehen scheiterte ja Jesus auf der ganzen Linie, und eben dadurch zeigt er, dass kein Scheitern unüberwindbar ist. Nur muss klar sein, welch ungeheuerliches Leid dieser Jesus am Kreuz der Verlassenheit auf sich nimmt. Recht eigentlich liegt das jenseits unserer Vorstellungs- und Einfühlungsmacht, und man muss sich schon tief in die Matthäuspassion Johann Sebastian Bachs einlassen, um davon tief berührt und erschüttert, eine Ahnung zu bekommen.

16. Das Leben selbst als mystisches Ereignis: Selbstaffektivität und Ipseität

Zum Schluss dieses Vortrages möchte ich mich weg vom Religiös-Spirituellen hin zum Fundamentalphilosophischen wenden. Mein Anliegen ist, an Hand eines Phänomens, das uns alle betrifft und durchdringt, die Seinsweise, Nähe und Größe, aber auch die Andersheit Gottes nahe zu bringen: Es geht um nichts weniger als ein Urphänomen, das Phänomen schlechthin, das „Leben" nämlich. Wie alle Urphänomene, so lässt sich auch das „Leben" nicht eigentlich definieren, eben weil es aller Definition voraus liegt, ja diese ermöglicht (denn definieren kann nur ein Lebendiges, geistig Lebendiges), aber immerhin erleben lässt es sich und darum auch umschreiben, beleuchten und in seiner inneren Struktur erkennen.

Wenn wir uns fragen, was unverzichtbar zu dem gehört, was wir Leben nennen oder besser, was wir als Leben *empfinden*, d.h. lebendig erfahren, spüren, fühlen, dann gehören dazu einige Wesenszüge, aber vor allem der eine, dass Leben, um es zuerst einmal negativ abzugrenzen, unmöglich nur fremdbestimmt, dinglich, passiv, statisch ist, sondern Leben heißt wesenhaft und notwendig Bewegtsein aus sich selbst, heißt „Sichleben", „Sichbewegen", ja im einfachsten Falle „Sichsein". Das Mindeste, was Leben sein muss, um Leben sein zu können, ist also Selbstergreifung, Selbstvollzug, Aktivität aus sich heraus oder – wie es der Philosoph *Michel Henry* (1992, 1994, S. 80 ff.) sagt – „Selbstaffektivität", was man mit Selbstberührung und Selbstbewirkung, Selbstbetreffung und Selbstbelebung übersetzen kann.

Das will besagen, dass Leben dadurch Leben, ja erst dadurch Leben ist, dass es sich aus sich selbst heraus selbst berührt, bewegt, ergreift, vollzieht, dass Leben ein *Sichbeleben und lebendiges Sichvollziehen*, also Sich-Er-Leben ist. Das wiederum impliziert, dass Leben wesenhaft *Kraft* und damit Macht ist, die sich ihrer selbst nie entfliehen und darum sich selbst wesenhaft ausgesetzt ist, sich erleidet, ja, wie Henry sagt (1992, S. 201 ff.), sich niemals entkommen kann und daher *sich ertragen* muss.

Das aber beinhaltet notwendig noch mehr, nämlich einen existenziellen Selbstbezug, ein unmittelbares *Selbstgewahren*, Henry sagt: „Ipseität", „In-sich-selbst-Sein" (1992, S. 256). Denn ein Sichleben, das von sich nichts wissen, gewahren, spüren würde, wäre in Hinsicht auf sich selbst völlig blind und könnte sich unmöglich selbst berühren, ergreifen, vollziehen. Es griffe gleichsam an sich vorbei ins Leere. Damit aber wird klar, dass Leben im echten und vollen Sinne nie nur vital-biologisches Funktionieren sein kann, sondern wesentlich erlebendes, inneseiendes, also im fundamentalsten Sinn *bewusstes Leben* ist. Leben ohne Bewusstsein im Sinne elementarer Selbstgewahrung, elementaren Selbstinneseins ist eo ipso unmöglich, und also lässt sich auch umgekehrt sagen: Bewusstsein ist nie nur passives Spiegeln, Repräsentieren oder Intentionieren der Welt, sondern ist Innesein, Sichselbstspüren, Sichselbstbewegen, Sichvollziehen, Sichwollen, Sichtun, also doch wohl Geist oder wenigstens Ursprung von Geist.

Im Rahmen der Intentionalitätstheorie lässt sich dies auch so formulieren: Alles Bewusstsein und alles Leben ist nicht nur, wie Husserl und die meisten Phänomenologen meinen, auf Gegenstände, Objekte, Weltgegenstände, Nicht-Iche intentional, sondern immer und notwendig auch auf sich selbst bezogen. Oder anders: Bewusstsein bzw. Leben ist nicht nur dadurch Bewusstsein bzw. Leben, dass es sich „ekstatisch" „ex-sistierend" „nach draußen" zu einem Welthorizont übersteigt („transzendiert"), sondern primär und ursprünglichst dadurch, dass es sich selbst in radikaler Immanenz, wie Henry betont, also „bei-sich-seiend", „bei-sich-wohnend", gleichsam „bei-sich-atmend" konstituiert, also aktiv-lebendig „insistiert".

Dieser Selbstbezug mag unthematisch, implizit, „unbewusst“ (besser vorbewusst) sein, er ist aber immer da, konstitutiv, ja in bestimmten Fällen ist er sogar exklusiv möglich, d.h. ohne einen zusätzlichen Gegenstandsbezug. So z.B. in der gegenstandslosen Meditation oder in der reinen gegenstandslosen Seins- oder Daseinsfreude oder im Genuss usw. Leben als Selbstleben impliziert daher eine Selbstintentionalität und nicht nur eine Weltintentionalität – das hatten Husserl und Heidegger in ihrer Weltverlorenheit völlig übersehen. Das Mittelalter und Franz Brentano dagegen wussten noch darum, Brentano allerdings schon nur noch in abgeschwächter Form.[5]

Dieses selbstbezogene, „ipseische“ Leben aber hat, wie Henry richtig sieht, ein absolutes Moment. Was heißt dies? Nun, wenn Leben notwendig und zuinnerst Sichleben ist (und dann natürlich auch Transzendierung zu Anderem hin), dann kann es sich niemals entkommen, heißt aber auch sich niemals entfallen, sich niemals verlieren und kann also als solches Leben unmöglich aus sich heraus vergehen. Die lapidare und radikale Konsequenz muss darum lauten: Der Tod hat keinen Zugang zu diesem Sichleben, denn selbst die ja mögliche Selbstverneinung implizierte noch ein Sichergreifen, also ein Sichbejahen. Leben bedeutet dann: notwendig immer leben, nicht nicht leben können. Heißt: Leben kann sich unmöglich selbst total verneinen, total nihilieren (eben weil es sich gerade dadurch wieder vollzieht – empfindet, ergreift, konstituiert).

Und eben hier scheint schon im irdisch-menschlichen Leben eine neue Dimension hindurch, die Dimension des unsterblichen und dadurch potentiell vollständigen, vollendeten Lebens. So hat auch unser Leben dieses absolute Moment, allerdings überdeckt vom irdischen Tod, damit weitgehend verborgen, aber da es sich zeitlich vollzieht, kann es nicht total-absolutes, d.h. vollständig aktualisiertes, sondern kann nur relativ-absolutes, d.h. „unendlich aufgegebenes“, heißt vollständig zu aktualisierendes, daher noch potentielles Leben sein.

Im mystischen Erlebnis ereignet sich nun genau dies: Im relativ-absoluten, wesenhaft immer zeitlichen Sichleben des Menschen erscheint das total-absolute Sichleben der zeitlosen Gottheit, das Urleben, mit dem alle Relativität und mit dieser die übliche Zeitlichkeit endet.[6] Hier ist Leben nicht nur unvergängliches Leben, sondern die vollkommene Fülle des Lebens, Leben schlechthin: Affektivität (Freude, Liebe), Kraft, Sichwissen, Sichtragen und Sich-gern-ertragen.

Davon kann nun auch derjenige einen Vorgeschmack bekommen, der sich auf das Lebendige in sich tief einlässt (und eben nicht sich selbst sich vorstellend als Objekt gegenüberzusetzen versucht!) und so zum inneren, lebendig mitaktiven Zeugen des bzw. seines Sichlebens, der Selbstaffektivität wird. Diese kann nämlich durchaus erlebt, wahrgenommen, aber natürlich nicht objekthaft, nicht intentional-gegenständlich, sondern allein „inständlich“ im Selbstinnesein – „ipseierend“ - wahrgenommen werden. Das aber durchaus! Die so genannte radikale Lebensphänomenologie von Michel Henry und vor allem von Rolf Kühn geht hier noch nicht weit genug, wenn sie behauptet, dass diese Selbstaffektivität des Lebens nicht direkt erfahren, sondern nur vermutet oder erschlossen werden kann als notwendige

[5] Man sprach in der mittelalterlichen Philosophie diesbezüglich von der „intentio secunda“.

[6] An diesem Punkt muss Henry widersprochen werden, der das Leben der Seele“ – in Anlehnung an Meister Eckhart - dem Leben Gottes total gleich, „identisch“ setzt (1992, S. 261 ff.). In Wahrheit sind sie beide zwar „lebendig“, aber unendlich seinsrangverschieden, darum nur „analog“ identisch. Das aber durchaus! Und natürlich ist klar, dass nur unendlich-zeitloses Leben zeitliches Leben wirken, schaffen, „ins Leben rufen kann“. Dabei ist zu bedenken, dass alles Zeitliche, wie auch Henry zugibt, ein „Auseinander“, „Extensives“, nicht total Intensives ist und darum niemals mit dem ewigen, zeitlosen Leben, das reine totale Intensität, totale Affektivität ist, identisch sein kann. Und so kann der „Übergang“ zwischen dem ewigen und dem zeitlichen Leben auch nicht „kontinuierlich“ sein, kann nicht emanieren, überfließen, sondern die unendliche Kluft kann nur durch einen unendlichen Schöpfungsakt überbrückt werden. Wir verdanken unser Leben einem „Ur-Sprung“, einer Setzung, keiner Überströmung.

transzendentale Bedingung des normalen Erlebens. Das ist nicht wahr, im Gegenteil können wir seiner direkt Zeuge werden, so z.B. im gegenstandslosen Innesein und Meditieren, wo wir keine Wahrnehmungen, Gedanken, Bilder, Erinnerungen, Wünsche haben, auf die wir hinschauen, sondern nur unser Innesein empfinden, z.B. als reinen Frieden, reine Freude, reine Dankbarkeit, etwa die reine Dankbarkeit, überhaupt zu sein. Aber auch in der reinen zwischenmenschlichen Liebe, im gegenstandslos-rein-inständigen Liebeswechselblick werden wir, wie Scheler so schön und tief zeigte, Zeugen und Teilhaber dieses absoluten Lebensgrundes, d.h. des Lebens, Lebenkönnens als Grund, als Seinsquelle.

Gelingt dies, sei es in der Meditation, sei es in der Liebesvereinigung, dann ist die Schale unserer Seele so offen, weit und rein, dass wie von selbst das göttliche Urleben hereinströmt, nicht notwendig, nicht automatisch, aber gern und frei. Denn nichts „wünscht" sich die Gottheit mehr, als ihr Leben mit dem gereinigten und innerlich frei gewordenen Leben ihres Geschöpfes zu vereinen. Nicht nur will nämlich der Gottwürdiggewordene in Gott, mit seinem Leben in Gottes Leben sein, sondern Gott will auch, dass der Gottwürdige bei ihm sei, gottvereint. Als ein - allerdings in sich differentes - Leben.[7] Und dies: Ein für allemal.

[7] So bleibt die „Differenz" in Sein und Leben etwas Wesenhaftes, wodurch Derridas „differánce" bestätigt wird, nur besteht sie niemals, wie Lyotard meint, total vor bzw. ohne alle Einheit.

BIBLIOGRAFIE

Henry, Michel (1992), Radikale Lebensphänomenologie, Karl Alber, Freiburg i.B., S. 251-273: Hinführung zur Gottesfrage: Seinsbeweis oder Lebenserweis?
ders. (1994), Die Barbarei, Karl Alber, Freiburg i.B., S. 80 ff.

Johannes vom Kreuz (1929), Kleiner Schriften, Theatiner Verlag, München, Kap. VIII. Kurze Abhandlung über die dunkle, bejahende und verneinende Erkenntnis Gottes sowie über die Art der Liebesvereinigung der Seele mit Gott, S. 311-379

ders. (1952), Die dunkle Nacht der Seele, Sämtliche Dichtungen, übertragen von Felix Braun, O. Müller Verlag, Salzburg

ders. (1957), Aufstieg zum Berge Karmel, Theatiner Verlag, München

ders. (1978), Im Dunkel das Licht, Klassiker der Moderne, Eine Auswahl aus seinen Werken, Benziger, Köln

ders. (1992), Die dunkle Nacht und die Gedichte, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg (übersetzt von Hans Urs von Balthasar)

Kierkegaard, S. (EA 1846), Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, Zweiter Teil, Kopenhagen

Teuber, B. (2003), Sacrificium litterae, B. Ioannis a cruce, Carmina mystica potiora, Hispanice et Germanice, Wilhelm Fink Verlag